Nómadas

PAUL RICŒUR

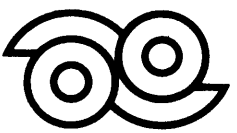
EL MAL

Un desafío a la filosofía y a la teología

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

Amorrortu editores

El mal



Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicaciones del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio de Asuntos Exteriores francés.

El mal

Un desafío a la filosofía y a la teología

Paul Ricœur

Prólogo *de Pierre Gisel*

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Colección Nómadas
Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Paul Ricœur
© Éditions Labor et Fides, Ginebra, 2004
Traducción: Irene Agoff

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid. Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires

www.amorrortueditores.com

Creative Commons

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN-10: 84-610-9002-0
ISBN-13: 978-84-610-9002-0
ISBN 2-8309-1144-X, Ginebra, edición original

Ricœur, Paul
El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2006.
72 p. ; 20x12 cm. - (Colección Nómadas)

Traducción de: Irene Agoff

ISBN 84-610-9002-0

1. Filosofía 2. Teología moral I. Agoff, Irene, trad. II. Título
CDD 100 : 240

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 2006.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

9 Prólogo *de Pierre Gisel*

21 El mal: un desafío a la filosofía y a la teología

23 I. La experiencia del mal: entre la reprobación y la lamentación

28 II. Los niveles de discurso en la especulación sobre el mal

28 *1. El nivel del mito*
31 *2. El estadio de la sabiduría*
35 *3. El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica*
40 *4. El estadio de la teodicea*
53 *5. El estadio de la dialéctica «fracturada»*

58 III. Pensar, actuar, sentir

59 *1. Pensar*
60 *2. Actuar*
62 *3. Sentir*

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Prólogo

El texto que va a leerse es el de una conferencia dada por Paul Ricœur en la Facultad de Teología de la Universidad de Lausana, en 1985, sobre una cuestión que no dejó de acompañar al autor en su reflexión y sus trabajos filosóficos: la realidad del *mal* como cuestionamiento de cierta manera de pensar (véase lo que en este libro él llama *teodicea* y *onto-teología*), pero también la obligación de volver a examinar, y con nuevos costos, el tema de la *afirmación originaria*: la de sí, en su afán —individual y colectivo— de existir, y la de Dios, a través de los signos que los hombres inscriben en el corazón de lo creado.[1]

Paul Ricœur tiene raíces protestantes. Podemos indicarlas sin ánimo confiscatorio ni apologético. Primero, porque jamás ocultó este origen ni la solidaridad que a su entender impli-

[1] Las obras sobre Ricœur son innumerables. Limitémonos a citar su «Autobiografía intelectual», *Réflexion faite*, París: Seuil, 1995.

ca; simplemente, le interesó mucho señalar, y con toda legitimidad, que él era y quería ser filósofo, no teólogo o especialista en el dogma. Segundo, porque mencionar aquí raíces protestantes no significa mentar alguna superioridad, sino situar una coyuntura histórica, con sus puntos fuertes, sin duda, pero sabiendo también que todo punto fuerte puede tener sus contracaras específicas.[2] Paul Ricœur me resulta, en efecto, típicamente protestante por su manera de inscribir la cuestión del mal en un lugar que para el hombre será originario. Esta decisión obliga —también de manera típicamente protestante— a cortar desde el principio con cualquier perspectiva unificadora que —sin ruptura originaria y en un nivel directamente racional— se apresure a hablar de cosmología cristiana (y sus derivados posibles: antropología cristiana, ética y política cristianas, etcétera).[3]

[2] Sobre el protestantismo considerado de esta manera, consultar varios elementos en la *Encyclopédie du protestantisme* (Pierre Gisel ed.), París-Ginebra: Cerf-Labor et Fides, 1995.

[3] El «gesto» protestante originario sustituye una cosmología cristiana (respectivamente: una antropología, una política o una ética cristianas) por una *posición teo-*

Ya los títulos de varios de sus trabajos indican que Paul Ricœur se enfrentó siempre con la cuestión del mal. Véanse, sobre todo, *Finitud y culpabilidad*[4] (en dos partes: *El hombre débil* y *La simbólica del mal*), el artículo sobre el «pecado original» (1960), reproducido en *El conflicto de las interpretaciones*,[5] o algún otro estudio encarado bajo el rótulo de «Religión y fe» (*ibid.*, págs. 371 y sigs.), especialmente «Culpabilidad, ética y religión» (págs. 416 y sigs.). Véase también el prefacio a Olivier Reboul, *Kant y el problema del mal*,[6] o a Jean Nabert, *El deseo de Dios*.[7] En este contexto, indiquemos asimismo una mirada recurrente de Paul Ricœur hacia Kant, filósofo de los límites tanto como del «mal radical» y de cierta manera de inaugurar una filosofía de la cultura, la religión o el arte; filosofía deliberadamente prác-

---

lógica de la cuestión del mundo (respectivamente: una posición teológica de la cuestión del hombre, de lo político, de las cuestiones éticas, etcétera).

[4] *Finitude et culpabilité*, París: Aubier, 1960, 2 vols.

[5] *Le conflit des interprétations*, París: Seuil, 1969, págs. 265 y sigs.

[6] *Kant et le problème du mal*, Montreal: Presses de l'Université de Montréal, 1971.

[7] *Le désir de Dieu*, París: Aubier, 1966.

tica, filosofía de una tarea realizada bajo el signo de la esperanza bien entendida.

Más allá de estas referencias, creo que también el itinerario de Paul Ricœur es típico en este aspecto. Indiquémoslo brevemente. Su gran obra de los años cincuenta y sesenta es una *Filosofía de la voluntad* desplegada en un registro fenomenológico heredado de Husserl. Pero es muy probable que la decisión de consagrarse al análisis de la voluntad no sea inocente (en todo caso, conduce a tomar más deliberadamente en cuenta las dimensiones del cuerpo). Tampoco lo es, por lo demás, la insistencia sobre lo *involuntario* que viene a pesar sobre lo voluntario, pero también, en ciertos aspectos, a provocarlo.[8] Merece señalarse especialmente el pasaje que conduce a la *Simbólica del mal*. ¿De qué se trata? De una interrupción de la descripción pura, neutra; se quita —se debe quitar— la abstracción impuesta sobre la falta efectiva. Ahora bien, este pasaje es un no pasaje. Ninguna descripción podría pasar de la ino-

[8] El volumen I de la *Filosofía de la voluntad* lleva el título de *Lo voluntario y lo involuntario*. Edición francesa: *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950.

cencia a la falta.[9] Se requerirá, por lo tanto, otro método —otra postura del filosofar—: una *hermenéutica*, interpretación de los signos (religiosos, mitológicos) que digan a la vez la *confesión* de la falta efectiva y la esperanza de su *superación* en acto. Aquí, es el símbolo el que «hace pensar».[10] Camino inevitable. ¿Por qué? Porque el mal está ligado al enigma de un surgimiento, de un surgimiento no integrado entre las simples cosas del mundo y su instalación *en* el espacio y el tiempo.

Este es el movimiento que Paul Ricœur reinicia al romper con la «teodicea» y la «onto-teología». Lo mismo sucedía en su estudio ejemplar de San Agustín bajo el rótulo del «pecado original», pues, para Paul Ricœur, el pensar —teológico o filosófico— debe ser reconquistado una y otra vez contra sus tentaciones internas. Él mismo puede hacerlo indagando en sus fuentes no filosóficas, fuentes que lo preceden, lo acompañan y lo sobrevuelan: las expresiones religiosas por excelencia y, más allá, las realidades que ellas cristalizan, realidad del

[9] Cf. *L'homme faillible*, págs. 9 y sigs.
[10] *La symbolique du mal*, pág. 324.

mal, de la existencia misma, de Dios. Y en cuanto a la existencia, este texto resulta justamente instructivo al señalar, tal vez más de lo que Ricœur lo había hecho antes, las realidades de la queja, de la protesta, de la individualidad obstinada podríamos decir.[11] Job, invocado a continuación, expone su figura ejemplar.

Al margen de estas pocas indicaciones cuyo único propósito es situar el presente texto, ¿podemos considerar en forma más sistemática lo que se juega en cuanto al pensar y el existir? Es posible, pero sólo como introducción a los propios textos de Paul Ricœur, de manera sumaria y con las necesarias reservas.

Como una incitación a la lectura.

Primer punto a conquistar: el mal no es una cosa, un elemento del mundo, una sustancia en este sentido, o una naturaleza.[12] Ya lo señalaron los Padres de la Iglesia y también los doctores medievales. Ello, en contra de toda gnosis (todo pensar del mal en forma de saber como principio). Si el mal fuera «mundo» (sucede lo

[11] Sobre este tema, cf. también «Le récit interprétatif», *Recherches de science religieuse*, 1985/1, pág. 18 y sig.

[12] Cf. en particular *Le conflit des interprétations*, pág. 268 y sig.

mismo con Dios), el mito sería un saber. Ahora bien, en ocasiones la filosofía hace de relevo de un saber mítico y por eso debe comenzar por una crítica de la ilusión (la suya, la de cualquier hombre),[13] crítica de los ídolos (los suyos), crítica de sus formas de «teología racional». El mal compete, por el contrario, a una problemática de la libertad. Intrínsecamente. Por eso se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo. Quiere decir que el mal no está del lado de la sensibilidad o del cuerpo (pues estos, como tales, son inocentes),[14] ni del lado de la razón (el hombre sería diabólico deliberadamente y sin resto). El mal está inscripto en el corazón del *sujeto* humano (sujeto de una ley o sujeto moral): en el corazón de esa realidad altamente compleja y deliberadamente histórica que es el sujeto humano.

El mal compete a una problemática de la libertad. O de la moral. No hay, pues, encierro en

[13] Cf., en Kant, la crítica de la ilusión trascendental, exterminio inicial de la teología especulativa, única que puede abrir los campos de la razón práctica tanto como de la interpretación de los textos y de las obras del hombre.

[14] «Préface» al trabajo de Olivier Reboul, pág. X.

el ser o en la fatalidad cósmica. ¿Solución entonces «pelagiana», que otorga todo el peso a la libre decisión del hombre, al ser este capaz de inventar el bien *o* el mal? No. Aun con sus equívocos o con el peso de sus formulaciones, San Agustín y el concepto de «pecado original» están en la verdad, verdad teológica y humana, pues la voluntad del hombre jamás es inicialmente neutra, carente de historia, de hábitos, de naturaleza adquirida y construida.[15] De hecho y por origen. ¿Por qué? Aquí es donde todo se sostiene o donde todo se disuelve: porque el hombre no es *sujeto* sino cuando es convocado; no es sujeto sino por ser responsable. Frente a una ley, dice Kant, en particular aquella por la que nos pensamos (y en consecuencia, en un sentido, por la que somos) *distintos* de la pura naturaleza. Aquella por la que somos marca y resultado de la diferencia. De la disidencia. Singulares. Ahora bien, ser llamado es ser «elegido». Es remitirse a Dios. Y porque aquí se trata de historia concreta, particular, contingente y a la vez exenta de paradoja; porque aquí se trata de lo originario, de lugar

[15] Cf. *Le conflit des interprétations*, pág. 275.

constitutivo o lugar de surgimiento, tan sólo el mito y lo religioso permiten decirlo. Para Paul Ricœur y para la tradición que él retoma, meditar acerca del mal es hablar de una *falla* en el corazón de todo encierro en el ser, en el ser natural, *y*, radicalmente, respaldarse en esa ruptura para *ser*, para ser hombre. En este sentido, el mal (como Dios) no depende del mero discurrir del tiempo; está ligado a lo «sucedido-de-una-vez-para-siempre»,[16] ante lo cual mi libertad efectiva es conminada, convocada y provocada a existir.

Paul Ricœur se inscribe en las herencias de una filosofía *reflexiva*, filosofía para la cual la *afirmación originaria* compete a la interioridad, a la asunción sobre sí. Pero el hecho del mal incide en esta filosofía. Le veda la tentación de hablar del sujeto humano como «autoposición». Descentra a este sujeto, lo inscribe en un orden del hacer y convoca entonces a una profundización que, sin abandonar en manera alguna la contingencia, conduce, por el contrario, a una meditación de lo absoluto (lo no ligado).

[16] Cf. «Préface» a Olivier Reboul, pág. XII.

Lo divino no tiene «substrato» propio en el orden del mundo; porque en el mundo nada es ni puede ser divino (cabe decir de lo divino, rigurosamente, lo que se dijo recién del mal). Es trascendencia; e interviene en favor del nacimiento de un sujeto humano, de su acceso a la existencia, cuando, propiamente respaldado en una ruptura originaria y a la vez intratemporal, este sujeto humano puede confesar su pasado como sobrevenido y no como simple destino, puede decir su presente como nacimiento propio y puede abrirse a la acogida de lo que viene. Subrayemos que aquí está sobre el tapete el hecho de la existencia, y como don: para el hombre, la existencia es algo que se recibe; por eso el hombre no se pertenece.

Paul Ricœur es filósofo. En el pleno sentido del término. No simple metodólogo de ciencias interpretativas, o psicosociólogo de relatos históricos. Para él, pues, las diferencias y rupturas internas en la historia y el mundo no han de ser superadas —¿reabsorbidas?— mediante la simple aplicación de métodos apropiados. Esto constituiría una deriva técnica o funcionalista que oculta lo que está en juego y no

ayuda al hombre. Por el contrario, las diferencias y rupturas que labran nuestras existencias son asumidas y tomadas a cargo para su reenvío a una ruptura esencial, constitutiva. Aquella en la que todo se invierte. Aquella que permite —que instituye— las particularidades, las densidades de cada presente, la singularidad de las personas. Apelar a la trascendencia[17] tiene desde entonces primacía: irreductible al simple futuro inscripto en el tiempo que pasa, ella hace posible la memoria —la anamnesis o el *hacer* memoria— del pasado, de lo real, de la vida del hombre en los cuerpos y de lo que ahí se hace (poiética) o adviene (teleología).

Pierre Gisel

[17] Desde el comienzo de *Le volontaire et l'involontaire*, las cuestiones del *mal* (más precisamente: de la falta) y de la *trascendencia* están íntimamente asociadas (págs. 7, 31 y sigs.), y también desde el comienzo se expresa que la trascendencia encierra «el origen radical de la subjetividad» (pág. 7).

El mal: un desafío a la filosofía y a la teología

Los más grandes pensadores de una u otra disciplina coinciden en reconocer, a veces con sonoros lamentos, que filosofía y teología ven en el mal un *desafío* sin parangón. Lo importante no es esta confesión, sino el modo en que este desafío —incluso este fracaso— es recibido: ¿invitación a pensar menos, o provocación a pensar más y hasta de otra manera?

Plantear el problema es poner en entredicho un modo de pensar sometido a la exigencia de coherencia lógica, es decir, tanto de no contradicción como de totalidad sistemática. Modo de pensar que predomina en los ensayos de teodicea, en el sentido técnico de la palabra, los cuales, por diversas que sean sus respuestas, concuerdan en definir el problema en términos muy parecidos. Por ejemplo, cómo afirmar de manera conjunta y sin contradicción las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo,

el mal existe. La teodicea aparece entonces como un combate en favor de la coherencia y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de estas proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas. Lo que se da por sentado en el modo de plantear el problema, esto es, la forma proposicional en que se expresan sus términos y la regla de coherencia que la solución deberá supuestamente satisfacer, no es cuestionado.

Por otra parte, se desatiende el hecho de que estas proposiciones expresan un estado «onto-teológico» del pensamiento que sólo pudo alcanzarse en una etapa avanzada de la especulación, época de la metafísica prekantiana, y gracias a la fusión entre el lenguaje confesional de la religión y cierto discurso referido al origen radical de todas las cosas, como lo demuestra inmejorablemente la *teodicea* de Leibniz. Tampoco se tiene en cuenta que la tarea de *pensar* —sí, de pensar a *Dios* y de pensar el *mal* ante Dios— puede no agotarse con razonamientos que, como los nuestros, responden al principio de no contradicción y a nuestra tendencia a la totalización sistemática.

Para poner en evidencia el carácter limitado y relativo de la posición del problema en el marco argumentativo de la teodicea, es importante primero evaluar su amplitud y complejidad con los elementos de una fenomenología de la experiencia del mal; luego, distinguir los niveles del discurso recorridos por la especulación sobre el origen y sobre la razón de ser del mal; por último, enlazar el trabajo del pensar suscitado por el enigma del mal a respuestas que son tributarias de la acción y del sentimiento.

I. La experiencia del mal: entre la reprobación y la lamentación

Todo el enigma del mal radica en que comprendemos bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diversos como, en una primera aproximación, el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*. Hasta podría decirse que si la cuestión del mal se distingue de la del pecado y la culpa, es porque el sufrimiento es tomado cons-

tantemente como término de referencia. Por consiguiente, antes de exponer aquello que en el fenómeno del mal *cometido* y del mal *sufrido* señala en dirección a una enigmática profundidad común, se debe insistir en su disparidad de principio.

Entendido el término con rigor, el mal moral —el pecado, en el lenguaje religioso— designa aquello por lo que la acción humana es objeto de imputación, acusación y reprobación. La imputación consiste en asignar a un sujeto responsable una acción susceptible de apreciación moral. La acusación caracteriza a la acción misma como violatoria del código ético dominante dentro de la comunidad considerada. La reprobación designa el juicio de condena en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y merece ser castigado. Es aquí donde el mal moral interfiere con el sufrimiento, por lo mismo que el castigo es un sufrimiento infligido.

Considerado igualmente en su sentido riguroso, el sufrimiento se distingue del pecado por rasgos opuestos. En contraste con la imputación, que centra el mal moral en un agente res-

ponsable, el sufrimiento enfatiza el hecho de ser esencialmente padecido: nosotros no lo provocamos, él nos afecta. Esto explica la asombrosa variedad que presentan sus causas: adversidad de la naturaleza física, enfermedades e incapacidades del cuerpo y de la mente, aflicción causada por la muerte de seres queridos, aterradora perspectiva de la mortalidad propia, sentimiento de indignidad personal, etc.; opuestamente a la acusación, que denuncia una desviación moral, el sufrimiento se caracteriza como puro contrario del placer, como no placer, es decir, como disminución de nuestra integridad física, psíquica o espiritual. Por último, y sobre todo, el sufrimiento opone a la reprobación la lamentación; porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento lo hace víctima: contra esto clama la lamentación.

Siendo así, ¿qué cosa, a despecho de una polaridad tan irrecusable, invita a filosofía y teología a pensar el mal como raíz común del pecado y del sufrimiento? Primeramente, el extraordinario entretejido de ambos fenómenos. En efecto: la punición es un sufrimiento físico y moral que se sobreañade al mal moral, se trate

de castigo corporal, privación de la libertad, vergüenza o remordimiento; de ahí que la culpa sea llamada *pena*, término que salva la fractura entre mal cometido y mal padecido. Por otra parte, una causa principal de sufrimiento es la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre: en verdad, obrar mal es siempre dañar a otro directa o indirectamente y, por consiguiente, hacerlo sufrir; en su estructura relacional —dialógica—, el mal cometido por uno halla su réplica en el mal padecido por el otro. Y en este punto de intersección capital es donde más agudo se hace el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad del hombre; lo testimonian tanto los *Salmos* de David como el análisis marxista de la alienación que resulta de reducir al hombre a la condición de mercancía.

El presentimiento de que pecado, sufrimiento y muerte expresan de manera múltiple la condición humana en su profunda unidad nos lleva un grado más allá, en dirección a un único misterio de iniquidad. Alcanzamos aquí, a no dudarlo, el punto en el cual la fenomenología del mal se ve relevada por una herme-

néutica de símbolos y mitos que aportan la primera mediación de lenguaje a una experiencia muda y confusa. Dos fenómenos pertenecientes a la experiencia del mal señalan en dirección a esa unidad profunda. Por el lado del mal moral, la incriminación de un agente responsable pone al descubierto, desde un trasfondo tenebroso, la zona más clara de la experiencia de culpa. En su profundidad, esta encierra el sentimiento de haber sido seducida por fuerzas superiores, que el mito no tendrá dificultad en demonizar. Al hacerlo, no hará más que expresar el sentimiento de pertenecer a una historia del mal, presente desde siempre para todos. El efecto más visible de esta extraña experiencia de pasividad, que yace en el corazón del obrar mal, es que el hombre se siente víctima precisamente por ser culpable. Similar desdibujamiento de la frontera entre culpable y víctima se observa cuando se parte del otro polo. Puesto que la punición es un sufrimiento que se considera merecido, ¿quién sabe si todo sufrimiento no es, de una u otra manera, el castigo por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Esta interrogación, que ve-

rifica, incluso en nuestras sociedades secularizadas, la experiencia del duelo —de la cual hablaremos al final—, recibe un refuerzo de la demonización paralela que convierte el sufrimiento y el pecado en expresión de las mismas potencias maléficas. Tal es el fondo tenebroso, jamás desmitificado por completo, que hace del mal un único enigma.

II. Los niveles de discurso en la especulación sobre el mal

No es posible volverse hacia las teodiceas propiamente dichas, con su afán de no contradicción y de totalización sistemática, sin haber recorrido varios niveles de discurso que dejan emerger una racionalidad creciente.

1. El nivel del mito

El mito es seguramente la primera transición mayor. Y esto, por varias razones.

En primer lugar, la ambivalencia de lo sagrado en tanto *tremendum fascinosum*, como lo llamó Rudolf Otto, confiere al mito la potestad de asumir por partes iguales el costado tenebroso y el costado luminoso de la condición humana. En segundo término, el mito incorpora la experiencia fragmentaria del mal en grandes relatos de *origen* de alcance cósmico, en los que la antropogénesis pasa a ser una parte de la cosmogénesis, como lo testimonia la obra entera de Mircea Eliade. El mito, cuando dice de qué modo empezó el mundo, dice de qué manera la condición humana fue engendrada en su forma globalmente miserable. Las grandes religiones rescataron de esta búsqueda de inteligibilidad global lo que Clifford Geertz califica como función ideológica mayor: integrar *ethos* y *cosmos* en una visión englobante. De ahí que el problema del mal venga a constituir, en los estadios ulteriores, la crisis mayor de la religión.

Sin embargo, la función de orden del mito, que según Georges Dumézil está ligada a su dimensión cósmica, tiene como corolario y correctivo una profusión de esquemas explicati-

vos. Según lo confirman las literaturas de Antiguo Oriente, India y Extremo Oriente, el ámbito del mito se revela como una vasta plataforma de experimentación e incluso de juego, con las hipótesis más variadas y fantásticas. En este inmenso laboratorio, no hay solución imaginable que no haya sido intentada en cuanto al orden entero de las cosas y, por lo tanto, en cuanto al enigma del mal. Para manejar esta infinita variedad, la historia comparada de las religiones y la antropología cultural establecen tipologías que reparten las explicaciones míticas entre monismo, dualismo, soluciones mixtas, etc. El carácter abstracto de estas taxonomías, resultado de un inevitable artificio metodológico, no debe ocultar las ambigüedades y paradojas, a menudo sabiamente calculadas, que la mayoría de los mitos cultivan a la hora de explicar el origen del mal; así lo testimonia el relato bíblico de la caída, abierto a muchas otras explicaciones fuera de la que prevaleció en el Occidente cristiano, principalmente después de San Agustín. Estas clasificaciones abstractas tampoco deben disimular las grandes oscilaciones que se dejan ver, en el propio inte-

rior del dominio mítico, entre representaciones que confinan por abajo con los relatos legendarios y el folclore, y por arriba, con la especulación metafísica; así se observa en los grandes tratados del pensamiento hindú. Sin embargo, es su costado folclórico el que permite al mito recoger la faceta demónica de la experiencia del mal, articulándola en un lenguaje. A la inversa, es su costado especulativo el que le permitió preparar el camino a las teodiceas racionales, poniendo el acento en los problemas del origen. Se les plantea a las filosofías y teologías esta pregunta: *¿de dónde viene el mal?*

2. El estadio de la sabiduría

¿Podía el mito responder por entero a las expectativas de seres humanos activos y sufrientes? Parcialmente, toda vez que salía al paso de una *interrogación* contenida en la lamentación misma: «¿Hasta cuándo?», «¿Por qué?». A lo cual el mito no aportaba más que el consuelo del orden, que desplaza la queja del suplicante al ámbito de un universo inmenso. Dejaba, en

cambio, sin respuesta una parte significativa de la pregunta: no sólo *¿por qué?*, sino *¿por qué yo?* Aquí la lamentación se vuelve queja y pide cuentas a la divinidad. En el terreno bíblico, por ejemplo, añade a la dimensión del *reparto de roles* una implicación considerable de la *Alianza*: la del *proceso*. Ahora bien: si el Señor está en juicio con su pueblo, este último también está en juicio con su Dios.

Con esto, el mito debe cambiar de registro: le es preciso no sólo *contar* los orígenes para explicar *cómo* la condición humana en general se convirtió en lo que es, sino que también debe *argumentar* para explicar *por qué* ella es la que es para cada cual. He aquí el estadio de la sabiduría. La primera y más tenaz de las explicaciones brindadas por esta es la *retribución*: todo sufrimiento es merecido pues constituye el castigo por un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido. Esta explicación tiene al menos la ventaja de tomar en serio el sufrimiento en tanto polo diferenciado del mal moral. Pero, acto seguido, se empeñará en anular esta diferencia convirtiendo el orden entero de las cosas en un orden moral. En este sentido, la

teoría de la retribución es la primera de las visiones morales del mundo, para recoger una expresión que Hegel aplicará a Kant. Pues bien: precisamente debido a que argumenta, la sabiduría tenía que transmutarse en una inmensa controversia consigo misma, y hasta en un dramático debate de los sabios efectuado en su propio interior. Porque la respuesta de la retribución se volvía insatisfactoria en el momento en que comenzaba a existir cierto orden jurídico que distinguía a los buenos de los malos y se dedicaba a medir la pena según el grado de culpabilidad de cada uno. Aun para un sentido rudimentario de la justicia, el reparto actual de los males tiene que parecer arbitrario, indiscriminado, desproporcionado: ¿Por qué muere de cáncer esta persona y no aquella otra? ¿Por qué mueren niños? ¿Por qué *tantos* sufrimientos, que *exceden* la capacidad normal de tolerancia de los simples mortales?

Si el libro de *Job* ocupa en la literatura mundial el lugar que sabemos, es primeramente porque toma a su cargo la lamentación convertida en queja, y la queja llevada al rango de controversia. Este libro, cuya fábula propone

como hipótesis la condición de un *justo que sufre*, de un justo sin fallas sometido a las peores pruebas, lleva el debate interno de la sabiduría al nivel de un diálogo fuertemente argumentado entre Job y sus amigos, debate aguijoneado por la discordancia entre el mal moral y el malsufrimiento. Pero el libro de *Job* nos conmueve tal vez más por lo enigmático y quizá deliberadamente ambiguo de su conclusión. Puesto que la teofanía final no brinda ninguna respuesta directa al sufrimiento personal de Job, la especulación queda abierta en varias direcciones: la visión de un creador de designios insondables, de un arquitecto cuyas medidas son inconmensurables con las vicisitudes humanas, puede sugerir tanto que el consuelo es diferido escatológicamente, como que la queja se hace improcedente, fuera de lugar respecto de un Dios dueño del bien y del mal (palabras de *Isaías*, 45, 7: «Yo formo la luz y creo las tinieblas, hago la felicidad y creo la desgracia»), como que la queja misma debe atravesar una de las pruebas purificadoras a que aludiremos en la tercera parte. ¿No es acaso la última frase de Job: «Por eso me retracto, y me arrepiento so-

bre el polvo y las cenizas»? ¿De qué se arrepiente Job sino de la queja misma? ¿Y no es en virtud de este arrepentimiento como puede amar a Dios *por nada*, en contra de la apuesta de Satanás al principio del cuento en que se inserta el debate?

Estas preguntas reaparecerán en la tercera parte, y por un momento nos limitaremos a seguir el hilo de la especulación abierta por la sabiduría.

3. El estadio de la gnosis y de la gnosis antignóstica

El pensamiento no habría pasado de la sabiduría a la teodicea si la gnosis no hubiera elevado la especulación al rango de una gigantomaquia en que las fuerzas del bien se alistan para un combate sin tregua contra los ejércitos del mal, con el fin de liberar en su totalidad las parcelas de luz que permanecen cautivas en las tinieblas de la materia. La réplica agustiniana a esta visión trágica —donde todas las figuras del mal son asumidas en un principio

del mal— constituyó una de las bases del pensamiento de Occidente. No trataremos aquí los temas del pecado y la culpa, sino que nos limitaremos a aquellos aspectos de la doctrina agustiniana referidos al lugar que ocupa el sufrimiento en la interpretación del mal en su conjunto. El pensamiento occidental es deudor de la gnosis, precisamente, por proponer la cuestión del mal como totalidad problemática: *Unde malum?* (¿de dónde viene el mal?).

Si Agustín pudo oponerse a la visión trágica de la gnosis (clasificada, por lo general, entre las soluciones dualistas porque no se tiene en cuenta el nivel epistemológico específico de este dualismo tan peculiar), fue, ante todo, porque tomó de la filosofía, en el neoplatonismo, un aparato doctrinario capaz de desarmar la apariencia conceptual de un mito racionalizado. Agustín toma de los filósofos la idea de que el mal no puede ser tenido por una *substancia*, por cuanto pensar «ser» es pensar «inteligible», pensar «uno», pensar «bien». Sólo el pensar filosófico excluye, pues, cualquier fantasía de un mal substancial. Como contrapartida, se abre paso una nueva concepción de la *nada*, la del *ex*

nihilo, contenida en la idea de una creación total y sin resto. Al mismo tiempo, se instala un nuevo concepto negativo asociado al precedente: el de una distancia óntica entre el creador y la criatura, el cual permite hablar de la *deficiencia* de lo creado en cuanto tal; esta deficiencia vuelve comprensible el hecho de que criaturas dotadas de libre elección puedan «declinar» lejos de Dios e «inclinar» hacia lo que tiene menos ser, hacia la nada.

Este primer rasgo de la doctrina agustiniana merece ser reconocido por lo que es, o sea, conjunción de la ontología y la teología en un discurso de nuevo tipo: el de la *onto-teo-logía*.

El corolario más importante de tal negación de la substancialidad del mal es que la confesión de este funda una visión exclusivamente moral a su respecto. Si la pregunta: *Unde malum?* pierde todo sentido ontológico, la que viene a sustituirla, o sea, *Unde malum faciamus?* («¿De dónde viene que hagamos el mal?»), arroja el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre arbitrio. El pecado introduce una nada de un género distinto, un *nihil privativum* del cual la caída es res-

ponsable absoluta, sea la del hombre o la de criaturas más elevadas, como los ángeles. Es improcedente buscar la causa de esta nada más allá de una voluntad caracterizada por la maldad. De esta visión moral del mal, el *Contra Fortunatum* saca la conclusión que aquí más nos interesa: la de que todo mal es ya sea *peccatum* (pecado), ya sea *poena* (pena); una visión puramente moral del mal trae aparejada, a su vez, una visión penal de la historia: no hay alma injustamente precipitada en la desgracia.

El precio a pagar por la coherencia de la doctrina es enorme; y su magnitud iba a hacerse manifiesta con motivo de la querella antipelagiana, separada por varios decenios de la antimaniquea. Para hacer creíble la idea de que todo sufrimiento, por más injustamente repartido que esté o por excesivo que sea, constituye una retribución del pecado, es preciso asignar a este una dimensión supraindividual: histórica y hasta genérica; y a ello responde la doctrina del «pecado original» o «pecado de naturaleza». No reproduciremos ahora las etapas de su formación (interpretación literal de *Génesis*, 3, relevada por el énfasis paulino en *Romanos*, 5,

12-19, justificación del bautismo de los niños, etc.). Señalaremos únicamente el rango epistemológico o el nivel de discurso de la proposición dogmática acerca del pecado original. En lo esencial, esta proposición recoge un aspecto fundamental de la experiencia del mal, a saber: la experiencia, a la vez individual y comunitaria, de la impotencia del hombre frente a la potencia demónica de un mal ya presente antes de cualquier iniciativa mala asignable a alguna intención deliberada. Pero este enigma de la potencia del mal ya presente se sitúa en la falsa claridad de una explicación con apariencia de racionalidad: al conjugar, en el concepto de pecado de naturaleza, dos nociones heterogéneas, la de transmisión biológica por generación y la de imputación individual de la culpa, la noción de pecado original aparece como un falso concepto susceptible de ser asignado a una gnosis antignóstica. Se niega el contenido de la gnosis, pero se reproduce su forma discursiva, esto es: la de un *mito racionalizado*.

De ahí que Agustín parezca más *profundo* que Pelagio, porque advirtió que la nada de

privación es, al mismo tiempo, una potencia superior a cada voluntad individual y a cada volición singular. En cambio, Pelagio parece más *verídico*, porque deja a cada ser libre frente a su sola responsabilidad, como Jeremías y Ezequiel cuando niegan que los hijos deban pagar las culpas de los padres.

Pero hay algo más grave: al ofrecer dos versiones opuestas de una visión estrictamente moral del mal, Agustín y Pelagio dejan sin respuesta la reclamación por el sufrimiento injusto: el primero, condenándolo al silencio en nombre de una inculpación del género humano en masa, y el segundo, ignorándolo en nombre de una inquietud, altamente ética, por la responsabilidad.

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA

4. El estadio de la teodicea

Sólo hay derecho a hablar de teodicea: *a)* cuando el *enunciado* del problema del mal se apoya en proposiciones orientadas a la univocidad; tal es el caso de los tres asertos considerados más comúnmente: Dios es todopoderoso;

su bondad es infinita;* el mal existe; *b)* cuando el *propósito* de la argumentación es claramente apologético: Dios no es responsable del mal; *c)* cuando los *medios* empleados parecen satisfacer la lógica de no contradicción y de totalización sistemática. Ahora bien, estas condiciones se cumplieron nada más que en el ámbito de la onto-teología, con la reunión de términos tomados del discurso religioso, esencialmente *Dios*, y de otros pertenecientes a la metafísica (platónica o cartesiana, por ejemplo), como *ser*, *nada*, *causa primera*, *finalidad*, *infinito*, *finito*, etc. En sentido estricto, la teodicea es el flósculo de la onto-teología.

En este aspecto, la *Teodicea* de Leibniz sigue siendo el modelo del género. Por un lado, se toman en consideración y se sitúan bajo el acápite de *mal metafísico* —defecto ineluctable de todo ser creado, si es verdad que Dios no podría crear a otro Dios— todas las formas del mal, y no solamente el que posee carácter moral (como en la tradición agustiniana), sino también

* Aparente errata del original, donde la bondad de Dios en la teodicea es calificada de *infime* (literalmente: «ínfima»). (*N. de la T.*)

el sufrimiento y la muerte. Por otro lado, se enriquece a la lógica clásica cuando se agrega al principio de no contradicción el de *razón suficiente*, enunciado como principio de lo mejor, desde el momento en que se concibe la creación como resultado de una pugna en el entendimiento divino entre una multiplicidad de modelos de mundo, de los cuales uno solo compone el máximo de perfecciones con el mínimo de defectos. La noción de mejor de los mundos posibles, de la que tanto se mofa Voltaire en *Cándido* tras el desastroso terremoto de Lisboa, no se comprenderá mientras no se advierta su nervio *racional*, a saber: el cálculo de máximo y mínimo del que es resultado *nuestro* modelo de mundo. Sólo de esta manera puede el principio de razón suficiente cegar el abismo entre lo posible lógico, es decir, lo no imposible, y lo contingente, es decir, lo que podría ser de otro modo.

El fracaso de la *Teodicea*, en el propio interior del espacio de pensamiento delimitado por la onto-teología, es consecuencia de que un entendimiento finito, incapaz de acceder a los datos de ese cálculo grandioso, no podrá menos

que agrupar en la balanza del bien y el mal los signos dispersos del exceso de perfecciones en comparación con las imperfecciones. Se necesita, entonces, un vigoroso optimismo humano para afirmar que el balance es, en total, positivo. Y como del principio de lo mejor nunca tendremos más que unas ínfimas muestras, debemos conformarnos con su corolario estético, en virtud del cual el contraste entre lo negativo y lo positivo contribuye a la armonía del conjunto. Lo que fracasa es, precisamente, esa pretensión de establecer un balance positivo de la ponderación de bienes y males sobre una base cuasi estética, y ello, desde el momento en que confrontamos con males y dolores cuyo exceso no parece que pueda compensarlo ninguna perfección conocida. La lamentación, la queja del justo sufriente, quebranta una vez más la idea de una compensación del mal por el bien, así como en otro tiempo lo había hecho con la idea de retribución.

El golpe más duro, aunque no fatal, iba a ser asestado por Kant contra la base misma del discurso onto-teológico sobre la cual, de Agus-

tín a Leibniz, se había edificado la *Teodicea*. Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional consumado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo el rótulo de «*Ilusión trascendental*». Esto no significa que el problema del mal desaparezca de la escena filosófica. Todo lo contrario. Pero compete únicamente a la esfera *práctica*, como aquello que no debe ser y que la acción tiene que combatir. El pensamiento viene a quedar así en una situación comparable a aquella a la cual lo había conducido Agustín: ya no se puede preguntar de dónde viene el mal, sino de dónde viene que lo hagamos. Tal como en la época de Agustín, el problema del sufrimiento es sacrificado al problema del mal moral. Pero con dos diferencias.

Por una parte, el sufrimiento deja de ser vinculado a la esfera de la moralidad en carácter de punición. A lo sumo, compete al juicio *teleológico* de la *Crítica del juicio*, el cual, por otro lado, autoriza una apreciación relativamente optimista de las disposiciones con que la naturaleza ha dotado al hombre; por ejemplo,

la disposición a la sociabilidad y a la personalidad que el ser humano es llamado a cultivar. El sufrimiento es asumido indirectamente en relación con esta *tarea* moral, y ello, en el plano individual, por supuesto, pero sobre todo en el que Kant llama cosmopolítico. En cuanto al origen del mal-sufrimiento, ha perdido toda pertinencia filosófica.

Por otra parte, la problemática del *mal radical*, en que desemboca *la Religión en los límites de la simple razón*, rompe francamente con la del pecado original, pese a algunas similitudes. Aparte de que ninguna apelación a esquemas jurídicos y biológicos puede conferir al mal radical una inteligibilidad falaz (en este sentido, Kant sería más pelagiano que agustiniano), el *principio* del mal no es de ninguna manera un origen, en el sentido temporal del término: es solamente la máxima suprema que sirve de fundamento subjetivo último a todas las máximas malas de nuestro libre albedrío; esta máxima suprema funda la *propensión* (*Hang*) al mal en el conjunto del género humano (aspecto en el que Kant se desplaza hacia el lado de Agustín), en contra de la *predisposición*

(*Anlage*) al bien, constitutiva de la voluntad buena. Pero la razón de ser de ese mal radical es «inescrutable» (*unerforschbar*): «no existe para nosotros razón comprensible para saber de dónde habría podido llegarnos primero el mal moral». Lo mismo que Karl Jaspers, yo admiro esta última confesión: como Agustín, y tal vez como el pensamiento mítico, Kant advierte el fondo demónico de la libertad humana, pero con la sobriedad de un pensamiento siempre atento a no transgredir los *límites* del *conocimiento* y a preservar la diferencia entre *pensar* y *conocer por objeto*.

Con todo, el pensamiento especulativo no cede ante el problema del mal. Kant no puso fin a la teología racional: la forzó a emplear otros recursos de ese *pensamiento* —de ese *Denken*— que la limitación del conocimiento por objeto ponía en reserva. Lo confirma la extraordinaria floración de sistemas en la época del idealismo alemán: Fichte, Schelling, Hegel, para no hablar de otros gigantes, como Hamann, Jacobi, Novalis.

El ejemplo de *Hegel* es particularmente notable desde el punto de vista de los niveles de

nuestro discurso, debido al papel que cumple aquí el pensamiento dialéctico, y en la dialéctica, la negatividad que garantiza su dinamismo. La negatividad es, en todos los niveles, lo que obliga a cada figura del Espíritu a volverse en su contrario y a engendrar una nueva figura que suprime y a un tiempo conserva a la precedente, según el sentido doble de la *Aufhebung* hegeliana. De este modo, la dialéctica hace coincidir lo trágico y lo lógico en todas las cosas: algo tiene que morir para que nazca otra cosa más grande. En este sentido, la desgracia está en todas partes, pero en todas partes superada, en la medida en que la reconciliación prevalece siempre sobre el rompimiento. Hegel puede retomar así el problema de la teodicea en el punto en que Leibniz lo había dejado por no contar con más recursos que el principio de razón suficiente.

Dos textos son significativos en este aspecto. El primero se lee en el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* y concierne a la disolución de la visión moral del mundo; no carece de interés el hecho de que aparezca al final de una larga sección titulada «El espíritu que está se-

guro de sí mismo» (*Der seiner selbst gewisse Geist*, ed. Hoffmeister, págs. 423 y sigs.) y antes del capítulo VII, *Religión*. Ese texto se titula «El mal y su perdón». Muestra al espíritu dividido en su propio interior entre la «convicción» (*Ueberzeugung*) que anima a los grandes hombres de acción y se encarna en sus pasiones (¡«sin lo cual nada grande se hace en la historia»!) y la «conciencia juzgante», figurada por «el alma bella», de la cual se dirá más tarde que tiene las manos limpias pero que no tiene manos. La conciencia juzgante denuncia la violencia del hombre de convicción, fruto de la particularidad, de la contingencia y de su talante arbitrario. Pero también debe confesar su propia finitud, su particularidad disimulada en su pretensión de universalidad, y, finalmente, la hipocresía de una defensa del ideal moral que se refugia sólo en la palabra. En esta unilateralidad, en esta dureza de corazón, la conciencia juzgante descubre un mal equivalente al de la conciencia activa. Anticipándose a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, Hegel percibe el mal contenido ya en la acusación de la que nace la visión moral de este. ¿En qué consiste en-

tonces el «perdón»?: en el desistimiento paralelo de los dos momentos del espíritu, en el reconocimiento mutuo de su particularidad y en su reconciliación. Esta reconciliación no es otra cosa que «el espíritu (*por fin*) seguro de sí mismo». Como en San Pablo, la justificación nace de la destrucción del juicio condenatorio. Pero, a diferencia de Pablo, el espíritu es indistintamente humano y divino, por lo menos en esa etapa de la dialéctica. Las últimas palabras del capítulo se leen así: «El *Sí* de la reconciliación, en el cual los dos Yoes desisten de su *ser-ahí* opuesto, es el *ser-ahí* del Yo extendido hasta la dualidad, Yo que en esto permanece igual a sí mismo y que en su completa alienación y en su contrario completo tiene la certeza de sí mismo; él es el Dios manifestándose en medio de ellos, que se saben como el puro saber» (traducción francesa de J. Hyppolite, II, pág. 200).

La cuestión es determinar entonces si, con recursos lógicos de los que Leibniz no disponía, esta dialéctica no reedita un optimismo que es fruto de la misma audacia pero de una *hybris* racional aún mayor. En efecto, ¿qué suerte se reserva al sufrimiento de las vícti-

mas en una visión del mundo en la cual el pantragismo es recuperado sin pausa en el panlogismo?

Nuestro segundo texto responde más directamente a esta cuestión, al disociar de modo radical la reconciliación, a la que acabamos de referirnos, de cualquier consuelo dirigido al hombre como víctima. Se trata del conocido fragmento de la Introducción a la *Filosofía de la historia* consagrado a la «astucia de la razón», y que quizá represente, a su vez, la última astucia de la teodicea. El hecho de que este tema aparezca en el terreno de una filosofía de la historia ya nos advierte que la suerte de los individuos está subordinada por completo al destino del espíritu de un pueblo (*Volksgeist*) y al del espíritu del mundo (*Weltgeist*). Para mayor precisión, la meta última (*Endzweck*) del espíritu, a saber, la entera actualización (*Verwirklichung*) de la *libertad*, se deja discernir en el Estado moderno aun en su etapa naciente. La astucia de la razón consiste en que el espíritu del mundo se sirve de las pasiones que animan a los grandes hombres hacedores de la historia, desplegando a sus espaldas una in-

tención segunda, disimulada en la intención primera de las metas egoístas que sus pasiones les hacen perseguir. Los efectos no deliberados de la acción individual sirven a los planes del *Weltgeist* por la contribución de dicha acción a las metas más próximas, perseguidas al margen de cada «espíritu del pueblo» y que se encarnan en el Estado correspondiente.

La ironía de la filosofía hegeliana de la historia radica en que, suponiendo que dé un sentido inteligible a los grandes movimientos históricos —cuestión que aquí no discutimos—, esto ocurrirá exactamente en la medida en que se deje afuera el problema de la felicidad y de la desdicha. La historia, se dice, «no es el lugar de la dicha» (traducción francesa de Papaioannou, pág. 116). Si los grandes hombres de la historia se ven frustrados de la felicidad a causa de una historia que se mofa de ellos, ¿qué decir de las víctimas anónimas? Para nosotros, que leemos a Hegel después de las catástrofes y los sufrimientos sin nombre ocurridos en el siglo XX, la disociación entre consuelo y reconciliación efectuada por la filosofía de la historia ha pasado a ser un gran motivo de perplejidad:

cuanto más prospera el sistema, más marginadas quedan las víctimas. El éxito del sistema determina su fracaso. El sufrimiento, por la voz de la lamentación, es lo que se excluye de dicho sistema.

¿Hay que renunciar entonces a *pensar* el mal? La teodicea alcanzó una primera cima con el principio de lo mejor de Leibniz, y una segunda, con la dialéctica de Hegel. ¿No habrá para la dialéctica otro uso que el *totalizante*?

Vamos a hacerle esta pregunta a la teología cristiana; para ser más precisos, a una teología que habría roto con la confusión de lo humano y lo divino bajo el ambiguo título del espíritu (*Geist*), y que además habría roto con la mezcla del discurso religioso y del filosófico en la onto-teología. En síntesis: que habría renunciado al proyecto mismo de la teodicea. El ejemplo que vamos a tomar es el de Karl Barth, quien a nuestro juicio replica a Hegel, así como Paul Tillich iba a replicar a Schelling en un estudio aparte.

5. El estadio de la dialéctica «fracturada»

Al empezar el famoso artículo de la *Dogmática* titulado «Dios y la Nada» (*Gott und das Nichtige*, vol. III, tomo 3, § 50, traducción francesa de F. Ryser, Ginebra: Labor et Fides, 1963, vol. 14, págs. 1-81), Barth concede que sólo una teología «fracturada», es decir, una teología que ha renunciado a la totalización sistemática, puede aventurarse por el peligroso camino de *pensar* el mal. El problema residirá en saber si el autor fue fiel hasta el final a esta confesión del inicio.

Fracturada es, en efecto, la teología que le reconoce al mal una realidad inconciliable con la bondad de Dios y con la bondad de la creación. Barth reserva para esta realidad el término *das Nichtige*, con el fin de distinguirla radicalmente del costado *negativo* de la experiencia humana, el único que Leibniz y Hegel toman en cuenta. Es necesario pensar una nada hostil a Dios, una nada no sólo de deficiencia y privación, sino también de corrupción y destrucción. De este modo se hace justicia no sólo a la intuición de Kant con respecto al carácter

inescrutable del mal moral, entendido como mal radical, sino también a la protesta del sufrimiento humano que no acepta dejarse incluir en el ciclo del mal moral a título de retribución, ni tampoco dejarse enrolar bajo el estandarte de la providencia, otro nombre de la bondad de la creación. Con este punto de partida, ¿cómo *pensar más* que las teodiceas clásicas? Pensando *de otra manera*. ¿Y cómo pensar de otra manera? Buscando en la cristología el *nexo* doctrinal. Aquí se reconoce bien la intransigencia de Barth: la nada es lo que Cristo venció al aniquilarse él mismo en la Cruz. Remontándonos de Cristo a Dios, es necesario decir que, en Jesucristo, Dios encontró y combatió la nada, y que así nosotros «*conocemos*» la nada. Aquí se incluye una nota de esperanza: puesto que la controversia con la nada es asunto del propio Dios, nuestros combates con el mal nos convierten en cobeligerantes. Más aún; si creemos que, en Cristo, Dios ha vencido al mal, debemos creer también que el mal ya no puede aniquilarnos: ya no está permitido hablar de él como si todavía tuviera poder, como si la victoria fuera solamente futura. Por eso, el mismo

pensamiento que se hizo grave al asegurar la realidad de la nada debería tornarse ligero e incluso gozoso al asegurar que ya ha sido vencida. Sólo falta aún la manifestación plena de su eliminación. (Observemos, de paso, que si Barth otorga un lugar a la idea de *permissio*, de la antigua dogmática, es sólo para designar la distancia entre la victoria ya obtenida y la victoria manifestada: Dios «permite» que no veamos todavía su reino y que sigamos amenazados aún por la nada.) Por cierto, el enemigo ya se ha vuelto un servidor, «un muy extraño servidor en verdad, y que continuará siéndolo» (*ibid.*, pág. 81).

Si interrumpiéramos aquí la exposición de la doctrina barthiana del mal, no habríamos mostrado en qué sentido esa dialéctica, aunque fracturada, merece el nombre de dialéctica.

De hecho, Barth se anima a decir más al respecto, y algunos dirán que demasiado. ¿Qué más dice de la relación de Dios con la nada que no esté contenido en la confesión de que Dios encontró en Cristo al mal y lo venció? Esto: que *también* la nada depende de Dios, pero en un

sentido muy diferente del de la creación buena; es decir que, para Dios, *elegir*, en el sentido de la elección bíblica, es rechazar algo que, por ser rechazado, existe en la modalidad de la nada. Este costado del rechazo es, en cierto modo, «la mano izquierda» de Dios. «La nada es lo que Dios no quiere. Sólo existe porque Dios no la quiere» (*ibid.*, pág. 65). Dicho de otra manera, el mal existe nada más que como objeto de su ira. Por consiguiente, la soberanía de Dios está intacta, aun cuando el reinado sobre la nada resulte incoordinable con el reinado, todo de bondad, sobre la creación buena. El primero constituye el *opus alienum* de Dios, distinto de su *opus proprium*, todo de gracia. Una frase sintetiza esta extraña figura de pensamiento: «Porque Dios reina también en la mano izquierda, él es causa y señor de la nada misma» (*ibid.*, pág. 64).

Es, en efecto, un pensamiento extraño esta coordinación sin conciliación entre mano derecha y mano izquierda de Dios. Cabe preguntarse si, en el último momento, Barth no quiso responder al dilema que había puesto a la teodicea en acción: si la bondad de Dios se mues-

tra efectivamente en el hecho de que combate al mal desde el inicio de la creación, como lo sugiere la referencia al caos original en el relato del *Génesis*, ¿no queda el poder de Dios sacrificado a su bondad? A la inversa, si Dios es Señor «también en la mano izquierda», ¿no se ve limitada su bondad por su ira, por su rechazo, aun si este es identificado con un no querer?

Si siguiéramos esta línea interpretativa, deberíamos decir que Barth no salió de la teodicea y de su lógica conciliatoria. En lugar de una dialéctica fracturada tendríamos sólo un débil compromiso. Pero se propone otra interpretación: la de que Barth aceptó el dilema suscitado por la teodicea, pero recusó la lógica de no contradicción y totalización sistemática que había regido todas sus soluciones. Todas sus proposiciones deben leerse, entonces, según la lógica kierkegaardiana de la *paradoja*, eliminando de sus fórmulas enigmáticas el menor asomo de conciliación.

Empero, aun podemos plantearnos un interrogante más radical: ¿no excedió Barth los límites de un discurso rigurosamente cristológico que él mismo se había impuesto? ¿No re-

abrió de esa manera el camino a las especulaciones de los pensadores renacentistas —retomadas, y con cuánta energía, por Schelling— sobre el costado demónico de la deidad? Paul Tillich no temió dar ese paso que Barth alienta y al mismo tiempo recusa. Pero, entonces, ¿cómo se defenderá el pensamiento contra los excesos de ebriedad denunciados por Kant con el término *Schwärmerei*, que significa a la vez entusiasmo y locura mística? ¿No consiste la sabiduría en reconocer el carácter *aporético* del pensamiento sobre el mal, carácter aporético obtenido por el esfuerzo mismo de pensar más y de otra manera?

III. Pensar, actuar, sentir

En conclusión, quisiera señalar que el problema del mal no es solamente de índole especulativa: exige una convergencia del pensamiento y la acción (en el sentido moral y político) y una transformación espiritual de los sentimientos.

1. Pensar

En el plano del pensamiento —al cual nos constreñimos no bien dejamos el estadio del mito—, el problema del mal merece ser llamado desafío, pero en un sentido que no ha dejado de enriquecerse. El desafío es tanto un fracaso para síntesis siempre prematuras como una incitación a pensar más y de otra manera. En el camino que va de la vieja teoría de la retribución a Hegel y Barth, no cesó de enriquecerse un trabajo de pensamiento aguijoneado por la pregunta «¿Por qué?» contenida en la lamentación de las víctimas, pese a lo cual hemos visto de qué modo fracasaban las onto-teologías de todas las épocas. Pero este fracaso no invitó nunca a una capitulación pura y simple, sino a un refinamiento de la lógica especulativa; la dialéctica triunfante de Hegel y la dialéctica fracturada de Barth son instructivas a este respecto: el enigma es una dificultad inicial cercana al grito de la lamentación; la aporía es una dificultad terminal producida por el trabajo mismo del pensamiento; este trabajo no fue suprimido, sino incluido en la aporía.

La acción y la espiritualidad son llamadas a dar a esta aporía no una solución, sino una *respuesta* destinada a volverla productiva, es decir, a proseguir el trabajo del pensamiento en el registro del actuar y del sentir.

2. Actuar

Para la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser, mas tiene que ser combatido. En este sentido, la acción invierte la orientación de la mirada. Bajo el influjo del mito, el pensamiento especulativo es llevado hacia atrás, hacia el origen: *¿de dónde* viene el mal?, pregunta. La respuesta —no la solución— de la acción es: ¿qué hacer *contra* el mal? La mirada se ha vuelto, pues, hacia el futuro, por la idea de una *tarea* que es preciso cumplir, réplica de la de un origen que es preciso descubrir.

No debe temerse que el énfasis en la *lucha práctica contra* el mal haga perder nuevamente de vista el sufrimiento. Muy por el contrario. Ya hemos visto que todo mal cometido por uno es mal padecido por otro. Hacer el mal es hacer

sufrir a alguien. La violencia no cesa de recomponer la unidad entre mal moral y sufrimiento. Por consiguiente, sea ética o política, toda acción que disminuya la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros, disminuye el nivel de sufrimiento en el mundo. Si descontáramos el sufrimiento infligido a los hombres por los hombres, veríamos lo que queda de él en el mundo; a decir verdad, no lo sabemos, hasta tal punto la violencia impregna el sufrimiento.

Esta respuesta práctica tiene efectos en el plano especulativo: antes de acusar a Dios o de especular sobre un origen demónico del mal en Dios mismo, actuemos ética y políticamente contra el mal.

Se objetará que la respuesta práctica no es suficiente; primero, el sufrimiento infligido por los hombres se halla repartido, como se dijo al principio, de manera arbitraria e indiscriminada, de modo tal que las multitudes innumerables lo sienten inmerecido; subsiste la idea de que hay víctimas inocentes, como lo ilustra con crudeza el mecanismo del chivo emisario descripto por René Girard. Por añadidura, hay

una fuente de sufrimiento que está más allá de la acción injusta de unos hombres sobre otros: catástrofes naturales (no olvidemos la querella desatada por el terremoto de Lisboa), enfermedades y epidemias (pensemos en los desastres demográficos causados por la peste, el cólera y, todavía hoy, la lepra, para no hablar del cáncer), el envejecimiento y la muerte. En consecuencia, la pregunta cambia: ya no es «¿Por qué?», sino «¿Por qué yo?». La respuesta práctica deja de ser suficiente.

3. Sentir

La respuesta emocional que quiero añadir a la respuesta práctica concierne a las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren la lamentación y la queja pueden beneficiarse de la sabiduría enriquecida por la meditación filosófica y teológica. Tomaré como modelo de esas transformaciones el trabajo del duelo tal como lo describe Freud en un famoso ensayo titulado «Duelo y melancolía». El duelo es descripto aquí como el desligamiento, una

por una, de todas las ataduras que nos hacen sentir la pérdida de un objeto de amor como pérdida de nosotros mismos. Este desprendimiento que Freud llama «trabajo de duelo» nos deja libres para nuevas investiduras afectivas.

Quisiera considerar la sabiduría, así como sus prolongamientos filosóficos y teológicos, como una ayuda espiritual para el trabajo de duelo y dirigida a un cambio *cualitativo* de la lamentación y la queja. El itinerario que voy a trazar no aspira en modo alguno a la ejemplaridad, sino que representa uno de los caminos posibles en cuyo transcurso el pensamiento, la acción y el sentimiento pueden andar de la mano.

La primera manera de hacer productiva la aporía intelectual es integrar en el trabajo de duelo la *ignorancia* que ella engendra. A la tendencia que lleva a los supervivientes a sentirse culpables de la muerte de su objeto de amor, o, peor aún, a la tendencia de las víctimas a acusarse y entrar en el juego cruel de la víctima expiatoria, es preciso poder replicar lo siguiente: no, Dios no ha querido eso; y menos aún ha querido castigarme. El fracaso de la teoría de la retribución en el plano especulativo debe ser

integrado aquí en el trabajo de duelo, liberándose de la acusación y dejando en cierto modo al desnudo el sufrimiento en tanto que inmerecido. (En este aspecto, el pequeño libro del rabino Harold S. Kushner, *When bad things happen to good people*, publicado por Schocken Books en 1981, tiene una gran dimensión pastoral.) Decir: no sé por qué, las cosas son así, hay azar en el mundo, constituye el grado cero de la espiritualización de la queja, devuelta sencillamente a sí misma.

Un segundo estadio de la espiritualización de la lamentación es dejarla extenderse a una queja contra Dios. Este es el camino que tomó toda la obra de Elie Wiesel. La propia relación de la Alianza, que es un proceso mutuo intentado por Dios y por el hombre, invita a tomar ese camino y llegar a articular una «teología de la protesta» (como la de John K. Roth en *Encountering Evil*, John Knox Press, 1981). Esta teología protesta contra la idea del «permiso» divino, que sirve de recurso en tantas teodiceas y que el propio Barth procuró repensar distinguiendo entre la victoria ya obtenida sobre el mal y la plena manifestación de esa victoria.

La acusación contra Dios es aquí la impaciencia de la esperanza. Tiene su origen en el grito del salmista: «¿Hasta cuándo, Señor?».

Un tercer estadio de la espiritualización de la lamentación instruida por la aporía especulativa es descubrir que las razones para creer en Dios no tienen nada en común con la necesidad de explicar el origen del sufrimiento. El sufrimiento sólo es un escándalo para aquel que entiende a Dios como la fuente de todo cuanto hay de bueno en la creación, incluyendo la indignación contra el mal, el valor de soportarlo y el impulso de simpatía hacia sus víctimas; creemos así en Dios *a despecho* del mal (conozco la confesión de fe de una denominación cristiana cuyos artículos comienzan en su totalidad, según un plan trinitario, con las palabras *a pesar de*). Creer en Dios, *a pesar de...*, es una manera más de integrar la aporía especulativa en el trabajo de duelo.

Más allá de este umbral, hay sabios que avanzan solitarios por el camino que conduce a renunciar por completo a la queja. Algunos consiguen discernir en el sufrimiento un valor educativo y purgativo. Pero es necesario decir

sin tardanza que este sentido no puede ser enseñado: sólo puede ser hallado o reencontrado; y tal vez sea un afán pastoral legítimo impedir que, asumido por la víctima, este sentido la reconduzca a la autoacusación y la autodestrucción. Otros sabios, que avanzaron todavía más por este camino de renunciamiento de la queja, hallan un consuelo sin igual en la idea de que Dios mismo sufre y de que la Alianza, más allá de sus aspectos conflictivos, culmina con la participación en el descenso del Cristo de los dolores. La teología de la Cruz —es decir, aquella según la cual Dios mismo murió en Cristo— no significa nada fuera de una transmutación correspondiente de la lamentación. El horizonte hacia el cual se dirige esta sabiduría parecería ser la renuncia a los deseos que, al verse coartados, engendran la queja: renuncia, en primer lugar, al deseo de ser recompensado por las propias virtudes, renuncia al deseo de salvarse del sufrimiento, renuncia al componente infantil del deseo de inmortalidad, que haría aceptar la propia muerte como un aspecto de esa parte de lo negativo cuya nada agresiva, *das Nichtige*, distinguía cuidadosamente Karl

Barth. Similar sabiduría está bosquejada quizás al final del libro de *Job*, cuando se dice que Job llegó a amar a Dios *por nada*, haciendo perder así a Satanás su apuesta inicial. Amar a Dios por nada es abandonar completamente el ciclo de la retribución del que la lamentación permanece todavía cautiva, mientras la víctima se queja de su injusta suerte.

Tal vez este horizonte de la sabiduría, en el Occidente judeocristiano, coincide con el de la sabiduría búdica en cierto punto que sólo un prolongado diálogo entre judeocristianismo y budismo podría identificar.

No quisiera aislar estas experiencias solitarias de sabiduría de la lucha ética y política contra el mal en torno a la cual pueden congregarse todos los hombres de buena voluntad. En relación con esta lucha, tales experiencias son, como las acciones de resistencia no violenta, anticipaciones —en forma de parábolas— de una condición humana en la cual, una vez suprimida la violencia, quedaría al desnudo el enigma del verdadero sufrimiento, del sufrimiento *irreductible*.

Colección *Nómadas*

Pierre Alféri, Buscar una frase
Alain Badiou, De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado
Jean Baudrillard, El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas
Jacques Derrida, Aprender por fin a vivir (Entrevista con Jean Birnbaum)
Jean-Luc Nancy, El intruso
Jean-Luc Nancy, La mirada del retrato
Jean-Luc Nancy, La representación prohibida
Mario Perniola, Contra la comunicación
Paul Ricœur, El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología

Obras en preparación

Georges Charbonnier, Entrevistas con Claude Lévi-Strauss
Hélène Cixous, La llegada a la escritura
Martin Heidegger, La pobreza
Jacques Rancière, El odio a la democracia

Colección *Mutaciones*

François Balmès, Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)
Georges Canguilhem, Escritos sobre la medicina
Gilles Deleuze, Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel
Roberto Esposito, Communitas. Origen y destino de la comunidad
Roberto Esposito, Immunitas. Protección y negación de la vida
René Guitart, Evidencia y extrañeza. Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud
Jean-Claude Milner, El periplo estructural. Figuras y paradigma
Jean-Claude Milner, El paso filosófico de Roland Barthes
Gérard Wajcman, El objeto del siglo

Obra en preparación

Roberto Esposito, Bíos. Biopolítica y filosofía

Otros títulos de esta editorial

Theodor W. Adorno, Consignas
Gaston Bachelard, Estudios
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Georges Canguilhem, Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida
Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Maurizio Ferraris, Introducción a Derrida
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Max Horkheimer, Teoría crítica
Leszek Kolakowski, La presencia del mito
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Anne Sauvagnargues, Deleuze. Del animal al arte
Charles Taylor, La libertad de los modernos
François Zourabichvili, Deleuze. Una filosofía del acontecimiento

Obras en preparación

Georges Canguilhem, Estudios de historia y de filosofía de las ciencias
Leo Strauss, El renacimiento del racionalismo político clásico

Nómadas

PAUL RICŒUR EL MAL Un desafío a la filosofía y a la teología «El efecto más visible de esta extraña experiencia de pasividad, que yace en el corazón del obrar mal, es que el hombre se siente víctima precisamente por ser culpable. Similar desdibujamiento de la frontera entre culpable y víctima se observa cuando se parte del otro polo. Puesto que la punición es un sufrimiento que se considera merecido, ¿quién sabe si todo sufrimiento no es, de una u otra manera, el castigo por una falta personal o colectiva, conocida o desconocida? Esta interrogación, que verifica, incluso en nuestras sociedades secularizadas, la experiencia del duelo (...) recibe un refuerzo de la demonización paralela que convierte el sufrimiento y el pecado en expresión de las mismas potencias maléficas. Tal es el fondo tenebroso, jamás desmitificado por completo, que hace del mal un único enigma.»

PAUL RICŒUR, filósofo formado en la escuela de la fenomenología alemana, se dio a conocer como profesor en las universidades de Nanterre, La Sorbona y Chicago. Sus trabajos sobre la hermenéutica, la justicia y la memoria marcaron profundamente el mundo intelectual. Entre los numerosos volúmenes que componen su obra podemos citar *La métaphore vive* (1963), *Le conflict des interprétations* (1969) y *Temps et récit* (1983).

CREATIVE COMMONS

ISBN 84-610-9002-0

LECTURA Y CULTURA SIN EGOISMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com

Amorrortu/editores

Cubierta: Diseño A